



**HAL**  
open science

**Al-Māwardī, De l'éthique au prince et du gouvernement de l'État, trad. Makram Abbès, précédée d'un Essai sur les arts de gouverner en Islam, Paris, Les Belles Lettres (coll. Sagesses médiévales), 2015**

Pascal Buresi

► **To cite this version:**

Pascal Buresi. Al-Māwardī, De l'éthique au prince et du gouvernement de l'État, trad. Makram Abbès, précédée d'un Essai sur les arts de gouverner en Islam, Paris, Les Belles Lettres (coll. Sagesses médiévales), 2015. Arabica, 2016, 63 (5), pp.557-561. 10.1163/15700585-12341417. halshs-01446157

**HAL Id: halshs-01446157**

**<https://shs.hal.science/halshs-01446157>**

Submitted on 25 Jan 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

**Al-Māwardī, *De l'éthique au prince et du gouvernement de l'État*, trad. Makram Abbès, précédée d'un *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, Paris, Les Belles Lettres (coll. *Sagesses médiévales*), 2015, ISBN 978-2-251-18316-9**

L'ouvrage proposé par Makram Abbès, professeur de philosophie politique à l'École Normale Supérieure de Lyon est en fait composé de deux parties. La première est un *Essai sur les arts de gouverner en Islam* (p. 9-235), la seconde (p. 237-477) est la traduction de *Tashīl al-naẓar wa ta'ġīl al-zafar fī ahlāq al-malik wa siyāsāt al-mulk* (« l'examen aisé et la victoire rapide en matière d'éthique du Prince et de gouvernement de l'État ») du grand juriste al-Māwardī (974-1058). L'ensemble est complété par un glossaire (p. 479-511), une bibliographie (p. 513-523) et d'un index des noms propres (p. 525-530).

Tant l'œuvre choisie pour traduction que l'essai préliminaire constituent un manifeste (p. 28) : contre une lecture théologique du politique en islam telle qu'on peut la trouver chez les Orientalistes du début du XIX<sup>e</sup> siècle et chez les réformistes musulmans, contre une lecture culturaliste, dominante chez les tenants de la thèse du « choc des civilisations », et contre une réduction de la politique au pouvoir coercitif et à la domination dans la lignée des études sur le despotisme oriental (Wittfogel). Contre ceux qui, par anachronisme, estiment que les miroirs de prince seraient destinés à maîtriser les mécanismes retors de la domination et les accusent de répandre une morale au service des Princes, en fait des tyrans, et d'avoir élevé la ruse et la cruauté au rang d'art politique, M. Abbès s'inscrit dans la lecture rousseauiste du *Prince* de Machiavel, qui incarnerait la défense du peuple et de sa liberté plutôt que l'apologie du crime en politique, en mettant à nu la logique de la sujétion et les dangers de la corruption. À plusieurs reprises, l'auteur rappelle les discours qu'il cible : ceux, culturalistes, qui défendent une approche holistique du politique et du religieux en islam, et ceux de certains islamistes radicaux actuels qui refusent toute forme de sécularisation au prétexte qu'elle serait étrangère à l'islam historique des origines : « cette analyse doit constituer le point de départ d'une approche lucide des raisons du rejet actuel de ces différentes formes de sécularisation dans les pays arabo-musulmans » (p. 81).

Dans l'introduction (p. 9-31), l'auteur rappelle le développement précoce en Islam d'une pensée du pluralisme confessionnel et d'une réflexion sur les types de liens qui peuvent rassembler les hommes ou les diviser. La première partie (p. 37-105), intitulée « Théologie politique et sécularisation », débute par une explication de l'usage des notions anachroniques de « tolérance », « sécularisation », « théologie politique », de « modernité » (p. 39), usage qui pourrait gêner un historien.

Dans le premier chapitre de cette partie (« Penser l'obligation en politique »), M. Abbès montre à l'appui de sa thèse comment les miroirs justifient la question de l'obéissance de l'intérieur-même du champ politique, sans chercher à projeter sur elle les considérations théologiques, ni à défendre le gouvernement de tel ou tel calife, de telle ou telle dynastie. Il reviendra sur cette question dans la troisième partie pour contester la lecture des *Statuts gouvernementaux* d'al-Māwardī par Henri Laoust. En remplaçant les Miroirs des princes dans le contexte médiéval pré-moderne, toute l'interprétation de M. Abbès vise à montrer que les différentes théorisations tournent autour de la justification de l'obéissance politique, beaucoup plus qu'elles ne visent à l'établissement d'une véritable pensée politique théocratique, même quand elles établissent un parallèle entre l'obéissance à Dieu et l'obéissance au souverain.

Puis M. Abbès montre comment les auteurs politiques se sont demandés pourquoi les individus se sentaient obligés d'obéir à l'instance souveraine, et oppose la vision aš'arite pour laquelle l'absolutisme est légitime et l'obéissance est une obligation pour les sujets, Dieu

étant le maître absolu sans aucun devoir vis-à-vis des hommes, à l'approche muʿtazilite qui s'interroge sur la rationalité et la sagesse qui déterminent la relation, du maître et de l'esclave, du sujet à son souverain, du fidèle à Dieu. Cette présentation permet d'avoir une idée très claire d'une part des différents courants de pensée à propos de l'autorité, de l'autre de la position intermédiaire d'al-Ġazālī pour qui « c'est en tant qu'il assure les droits de Dieu à l'égard de Sa créature que le Prince accomplit ses devoirs, et non pas en vertu de sa relation avec son peuple » (p. 64).

C'est par une analyse fine de la polysémie des termes arabes, en particulier la notion antinomique *ḥaqq* qui peut désigner le devoir ou le droit en fonction de la particule utilisée — *li-* (valeur d'attribution) exprime le droit, *ʿalá* (valeur d'obligation) le devoir — que M. Abbès déduit que, face à l'ašʿarisme dominant, al-Māwardī parvient à intégrer la raison comme source de la fondation des obligations politiques en introduisant la réciprocité (p. 68 et 74) : « les devoirs du Prince sont les droits du peuple et les devoirs de ce dernier les droits du Prince ».

Dans le chapitre II (« Renouer avec les expériences séculières de l'islam classique ») de la première partie, M. Abbès fait de suggestifs rapprochements avec l'analyse de l'obéissance et de la désobéissance chez Spinoza, Hobbes et Rousseau (p. 82). Quoique son approche soit philosophique, il reste sensible à la contextualisation des différents textes rapprochés. Il insiste par ailleurs sur l'originalité de la pensée d'al-Māwardī pour qui le pouvoir politique doit se charger du contrôle des doctrines religieuses pour qu'elles ne produisent pas les divisions. À l'appui de sa thèse, l'auteur souligne qu'al-Māwardī, comme d'autres penseurs classiques de l'Islam médiéval, estime que seuls la raison, la religion et le pouvoir politique peuvent brider la volonté de pouvoir présente chez tous les êtres humains, ce dernier étant le plus efficace, par la crainte qu'il suscite et par l'autorité qu'il met en scène, alors que la raison et la religion peuvent être affaiblies par les passions. Le souverain, sans chercher à gouverner les âmes, comme le disent al-Māwardī et Spinoza, doit contrôler les doctrines religieuses et surveiller l'évolution des sectes ou le comportement des individus qui s'autoproclament comme chefs religieux. C'est finalement le souci de la paix civile qui impose au prince de contrôler, non les croyances individuelles, mais les mouvements religieux. M. Abbès en conclut à l'autonomisation du politique et à l'ancrage dans un horizon éthique incarné par la valeur de justice.

Au début de la deuxième partie « Rationalités gouvernementales dans les miroirs des princes » (p. 107-164), M. Abbès oppose d'un côté les philosophes, pour qui la rationalité politique est cantonnée dans le roi-philosophe ou le groupe qui le représente, et les juristes et théologiens pour qui la rationalité doit être diffuse dans toute la société. « Dans le modèle des philosophes, le pouvoir n'appartient qu'à l'individu doté d'aptitudes naturelles exceptionnelles, alors que chez les juristes, il est un droit qui appartient à toute la société » (p. 110). Il éclaire parfaitement les divergences entre la raison-substance de théologiens comme Ibn Taymiyya et la raison-innée/accidentelle pour les philosophes et montre les implications politiques de la réflexion sur la nature de la raison : définition absolue du bien et du mal, du beau et du laid pour les Muʿtazilites, et relative à la Loi divine pour les Ašʿarites. Et sur cette question al-Māwardī s'inscrit dans la lignée des Muʿtazilites : pour lui, la raison est le fondement de la morale et des vertus éthiques. « C'est à partir de cette fondation rationnelle de l'éthique que s'élabore tout le plan du livre d'al-Māwardī consacré à l'éthique du Prince, et que se précise du coup, l'ensemble de sa pensée politique » (p. 135). Le deuxième chapitre de cette partie porte sur l'*adab*, la formation de l'« honnête homme ». M. Abbès y analyse les relations entre le savant (le *ʿālim*) et l'honnête homme (l'*adīb*) et insiste sur l'importance des *Lettres d'Aristote à Alexandre*, de *Kalīla et Dimna* et du *Testament*

*d'Ardašīr*, comme sources capitales de la formation de tradition des arts de gouverner en Islam.. Le savoir théorique fait passer l'homme du statut de savant à celui d'honnête homme par la sagesse pratique.

La troisième partie « Al-Māwardī, penseur politique » (p. 165-235) débute par le rappel de l'admiration que suscitent encore au x<sup>e</sup> siècle les Anciens, qu'ils soient grecs, persans, anté-islamiques — Socrate, Platon, Aristote, Galien, Bidpai... — et de la vive conscience que toute nouvelle fondation des savoirs devait nécessairement passer par l'assimilation des richesses antérieures. Le premier chapitre (« al-Māwardī juriste ») revient sur l'œuvre la plus connue d'al-Māwardī, les *Statuts gouvernementaux*. M. Abbès y conteste la lecture qu'en fait la lecture Henri Laoust qui voyait dans les *Statuts* une défense d'une conception césaro-papiste du califat et une défense du califat abbasside face aux émirs chiïtes bouyides dans une vision religieuse du politique : « Plus qu'une restauration du califat abbasside et du sunnisme, c'est la réorganisation des éléments juridiques nécessaires à la conduite de l'État qui importe pour al-Māwardī » (p. 195). « Al-Māwardī théorise donc le statut juridique de l'usurpation du pouvoir, afin de faire rentrer dans la légalité une situation où le calife ne nomme plus, de fait, les chefs de provinces mais se contente de les voir se disputer les différents territoires ayant anciennement fait partie de son domaine, tout en se résignant à leur accorder, *a posteriori*, son approbation » (p. 198).

En outre, toujours contre l'avis d'H. Laoust, M. Abbès montre que dans les *Statuts*, al-Māwardī rend son autonomie au droit politique par rapport aux autres branches du droit, et aussi par rapport à la théologie (p. 181) en s'appuyant entre autres sur une analyse fine du chiasme que constitue le titre complet des *Statuts* : *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa l-wilāyat l-dīniyya* croise le champ juridique et religieux pour le premier et dernier terme, le champ du pouvoir et des investitures étatiques pour les deux éléments médians, ce qui permet à M. Abbès de conclure à la dissociation des deux champs. On pourrait ajouter, à l'appui de sa lecture, qu'à la fin xiii<sup>e</sup> siècle, le formulaire almohade étudié par H. El Aallaoui et moi-même, contenant 77 actes de nominations distinguent clairement d'un côté le personnel civil (chef militaire, amiraux, gouverneurs de provinces, chefs de tribus d'un côté) du personnel juridico-judiciaire (juges et assistants). En revanche, on pourrait peut-être nuancer l'affirmation de M. Abbès à propos d'Ibn Ḥaldūn (p. 183) : « même un penseur marqué par une forte tendance au réalisme comme Ibn Ḥaldūn a succombé, dans le contexte postérieur à la disparition du califat, à cette vision très nostalgique des temps des origines ». En fait, c'est moins des origines muhammadiennes que l'auteur maghrébin est nostalgique, que de la grandeur almohade, et les débuts qu'il regrette sont en fait ceux de la construction de l'Empire masmūdien, dans une vision cyclique de l'histoire, c'est-à-dire en fait l'avènement de l'État, dans une période où celui-ci s'est décomposé.

Le second chapitre (« De l'éthique au Prince ») débute par une métaphore organique classique (p. 391) : « Les Anciens ont comparé le gouvernant qui dirige l'État en temps de paix et en temps de guerre au médecin qui gouverne le corps à la fois en vue de la conservation de la santé, et du soin des maladies. Ainsi, les mains sont comparables, en raison de leur force, aux soldats et aux auxiliaires ; les pieds sont comparables aux montures utilisées en guerre ; le dos et les yeux ressemblent aux chambellans et aux secrétaires ; les oreilles sont comme les postiers et les informateurs ; la langue est semblable — quand elle parle — aux ministres et aux secrétaires enfin, les membres proches du cœur sont comme les différents rangs de courtisans qui se distinguent selon leur proximité ou éloignement par rapport au Prince... Les membres du corps du Prince sont donc à son âme ce que les membres de la cour sont à sa souveraineté » (p. 392).

La traduction de *l'Éthique du Prince* d'al-Māwardī occupe la seconde partie de l'ouvrage et se distribue en deux parties : la première partie porte sur la fondation de l'État et sur les qualités éthiques du Prince, la seconde aborde l'administration effective de l'État à travers ses différents organes et offices, suivant le principe selon lequel le gouvernement de soi est le fondement du gouvernement des autres. M. Abbès souligne l'effort de théorisation, de synthèse et d'analyse, beaucoup plus marqué que dans d'autres textes.

On pourrait compléter la belle argumentation de M. Abbès contre les partisans d'une vision moniste du lien entre religion et politique en Islam, par l'examen des citations des autorités qui structurent l'ouvrage d'al-Māwardī : se succèdent en alternance des proverbes anonymes, des dictons issus de la sagesse populaire, des citations des philosophes grecs ou des auteurs persans, des fragments des *Lettres d'Aristote à Alexandre*, du *Testament d'Ardašīr*, des *ḥadīṭ*-s, des dits de Muḥammad, de °Alī, des califes, des versets coraniques, de la poésie, sur un même plan, comme renvoyant à une sagesse universelle.

La traduction est agréable à lire. L'apparat critique et les commentaires du traducteur en note éclairent et complètent le texte. On ne peut suffisamment se féliciter de la mise à disposition auprès du plus grand nombre de ce texte, emblématique d'un genre, celui des Miroirs de princes, jusque-là relativement peu étudié, et mal connu. L'ouvrage de Makram Abbès, dont la qualité a été récompensée par le Prix Leopold Sedar Senghor de la meilleure traduction, est une pierre de plus, s'il en était besoin, dans le jardin des idées reçues de l'auteur d'*Aristote au Mont-Saint-Michel*. Sa lecture est recommandée à tous ceux qui veulent enfin échapper aux poncifs véhiculés actuellement à propos de l'Islam, par tous ceux aussi qui sont intéressés par la pensée politique, parce que, comme le *Prince* de Machiavel, l'*Art de la guerre* de Sun Tzu, ou *De la guerre* de Clausewicz, *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État* a une dimension universelle.

Pascal Buresi (CNRS-CIHAM-UMR 5648, EHESS)